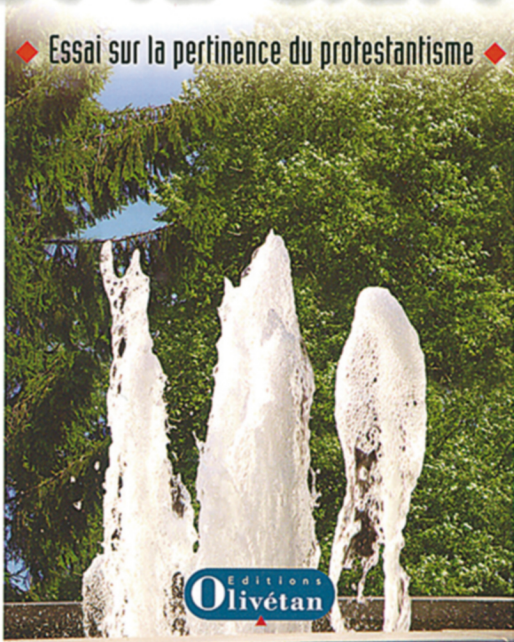


Laurent Schlumberger

Dieu, l'absence et la clarté

◆ Essai sur la pertinence du protestantisme ◆



Editions
Olivétan

Laurent Schlumberger

Dieu,
l'absence et la clarté

Essai sur la pertinence du protestantisme

ÉDITIONS OLIVÉTAN - LES BERGERS ET LES MAGES

© 2004 Les Bergers et les Mages – Editions Olivétan
B.P. 4464, 69241 Lyon Cedex 04
ISBN : 2-85304-187-5
ISBN : 2-915245-12-6

Avant-propos

Ce petit volume rassemble six conférences données dans le cadre d'une action de formation permanente proposée à des pasteurs et des membres d'Églises protestantes en France. Cette occasion indique à la fois la visée et les limites de l'entreprise.

Le thème des conférences avait été fixé en référence aux six affirmations fondamentales que la Fédération protestante de France met en avant :

- Rien n'est sacré en dehors de Dieu,
- Dieu aime chacun gratuitement,
- L'essentiel c'est la foi,
- La lecture de la Bible nourrit notre foi,
- Tous sont appelés à témoigner,
- La nécessité de se réformer sans cesse.

Chaque chapitre reprend l'une de ces conférences, légèrement adaptée pour la forme écrite.

Le premier chapitre constitue une sorte d'introduction générale en même temps qu'une méditation sur une question spirituelle décisive pour notre temps. En fin d'ouvrage, la partie intitulée « Conclusion » reprend les thèmes développés dans cette introduction.

Chacun des chapitres suivants est construit selon la même logique :

- Une première partie, intitulée « Relectures », propose :
 - Un rappel des affirmations centrales de la Réforme protestante du XVI^{ème} siècle sur la question considérée.
 - Quelques jalons dans l'évolution de la question au sein du protestantisme jusqu'au XX^{ème} siècle.
 - De brefs repères bibliques placés après le parcours historique – tant il est vrai en bonne logique protestante que la tradition, utile et respectable, n'est qu'une introduction au travail personnel du lecteur, en particulier au tête-à-tête avec les Ecritures.

- Une seconde partie, intitulée « Conjectures », invite à mettre la conviction étudiée en tension avec des questions contemporaines : développement scientifique, marchandisation du monde, œcuménisme, communication, prolifération de l'image, autorité, etc. Loin de toute prétention à faire le tour du sujet, il s'agit de pistes ouvertes et offertes comme autant de stimulations à la réflexion et à son élargissement.

Mis à part le premier chapitre dont la structure est différente, on pourra donc aborder ce petit livre de deux manières. Soit on progressera linéairement du début vers la fin, avançant étape par étape et thème par thème. Soit on pourra le lire d'une manière transversale, en s'intéressant par exemple uniquement aux « Affirmations centrales de la Réforme », aux « Jalons dans l'évolution de la question au sein du protestantisme », aux « Repères bibliques » ou aux « Conjectures ».

... comme une gerbe de foudre et cela s'appelle l'absence. Et l'on sait que l'absence grossit dans la poitrine, fait le cœur énorme et qu'on la porte en plus de son propre poids. Elle est partout, remplit tout. On aime autrement. On aime la chose infiniment petite. On pardonne au ciel trop grand. Soudain, une conversion s'accomplit. Grâce à l'absence, l'amour est dans tout et dans rien. L'absence est dans les livres, les trains, le regard des gens.

Françoise Lefèvre
La grosse.

1. A quoi sert le protestantisme ?

Le protestantisme n'est pas avant tout une tradition confessionnelle. Il ne se définit d'abord ni par une histoire, ni par une généalogie, ni par un corps de doctrine, ni par une appartenance ecclésiastique – même s'il est devenu tout cela aussi et il ne pouvait pas en être autrement. Le protestantisme est d'abord, à sa racine, un mouvement. Mieux : une attitude.

Le mot *orthodoxe* suggère la soumission droite (c'est ce que signifie sa racine grecque) et donc l'adhésion à une tradition immuable. Le mot *catholique* suggère une extension universelle (c'est ce que signifie sa racine grecque) et donc une attitude d'englobement. Le mot *protestant*, lui, se situe d'une certaine manière en opposition fondatrice à la fois à la tradition et à l'universel. Son nom même évoque le refus et l'individu, le refus de ce qui semble aller de soi et donc en même temps l'affirmation de la primauté individuelle. Car si une attitude de refus peut, bien sûr, être partagée par de nombreuses personnes, elle renvoie pourtant nécessairement à un non-conformisme, à un choix personnel, au sens étymologique : à une hérésie.

C'est du reste bien dans ce contexte-là que le mot est historiquement apparu. A la Diète de Spire, en 1529, cinq princes et quatorze villes libres se sont opposés à un décret de l'empereur, qui cherchait à imposer universellement ses vues politiques et religieuses. La déclaration de ces récalcitrants commençait ainsi¹ : « Nous protestons (...) devant Dieu, notre unique créateur, conservateur, rédempteur et sau-

1. Cité par Emile G. LÉONARD, *Histoire générale du protestantisme*, vol. 1, Paris, P.U.F., 1982, p. 112. Les notes de bas de page ont été réduites au minimum, avec le souci de permettre au lecteur francophone un approfondissement personnel par des lectures complémentaires facilement accessibles.

veur et qui, un jour, sera notre juge, ainsi que devant tous les hommes et toutes les créatures, que nous ne consentons ni n'adhérons d'aucune manière pour nous et les nôtres au décret proposé, dans toutes les choses qui sont contraires à Dieu, à sa sainte parole, à notre bonne conscience, au salut de nos âmes et au dernier décret de Spire² ».

Ce mouvement de refus individuel qu'est le protestantisme, à toutes ses époques, s'appuie en amont sur une conviction affirmative, sur une expérience positive qui fait socle, qui fonde l'expression protestatrice. Quelle est cette expérience ? Je la définirais comme la redécouverte percutante de la pertinence de l'Évangile au cœur du monde présent. Précisons brièvement chaque mot.

Redécouverte. Ni Luther, ni Zwingli, ni Farel, ni les autres Réformateurs n'ont au fond rien inventé. Ce qu'on appelle la découverte réformatrice de Luther n'est qu'une nouvelle compréhension de l'expression : « la justice de Dieu ». Pendant longtemps, Luther avait pensé que cette expression désignait la justice que Dieu fixe comme objectif aux efforts des chrétiens et dont il fallait donc pouvoir se montrer digne. Soudain, il comprit que la justice de Dieu est celle qui est donnée par Dieu au croyant, comme une sorte de préalable gratuit à sa vie nouvelle³. Le point de départ de Luther ne fut donc aucunement une idée originale ; il n'a fait que relire autrement ce qu'il lisait depuis des années. Ce qui est vrai de Luther l'est aussi de bien des personnes qui aujourd'hui encore se reconnaissent comme protestantes. Souvent, celles-ci disent avoir découvert qu'en fait elles étaient protestantes depuis longtemps, mais qu'elles l'ignoraient. Le protestantisme n'est donc pas une découverte originale, inédite ; il est de l'ordre de la redécouverte.

Redécouverte percutante. Le vingtième siècle protestant, massivement marqué dans sa pensée théologique par Karl Barth, a souvent évacué la dimension d'expérience de la foi, volontiers considérée comme suspecte. Or, au départ de la redécouverte protestante, il y a pourtant

2. En 1526, la Diète, réunie également à Spire, avait accordé à chaque souverain le droit de choisir sa religion.

3. Martin LUTHER, *Préface au premier volume des œuvres latines de l'édition de Wittenberg* (1545), *Œuvres*, vol.7, Genève, Labor et Fides, 1962, p. 307.

bien une expérience intérieure percutante. Même le cérébral et austère Calvin était à sa manière un mystique. Bien sûr, cette expérience n'est pas forcément une illumination ponctuelle, elle peut s'inscrire dans la durée. Elle n'est pas forcément un choc brutal, elle peut être très progressive. Mais elle est percutante en ceci qu'elle est globale. Les manuels d'histoire dans nos collèges présentent souvent la Réforme du XVI^{ème} siècle comme une réaction aux abus notamment financiers de l'Eglise. C'est un point de vue d'une faiblesse étonnante, attentif seulement à quelques effets secondaires et de surface, dont les protestants n'avaient d'ailleurs aucunement l'exclusivité. Avec la Réforme, il s'agit au contraire d'une déconstruction et d'une reconstruction de la vie religieuse, donc spirituelle, donc sociale, donc politique, etc. C'est en cela que cette redécouverte est percutante.

Redécouverte percutante de la *pertinence de l'Évangile*. L'Évangile, c'est-à-dire la bonne nouvelle. Le protestantisme, dont on dit qu'il est écrasant de responsabilité et d'austérité, ce qui a été parfois historiquement vrai, est théologiquement et historiquement un message, une attitude ou encore un mouvement joyeux, heureux, libérateur. Et cette joie modifie tout ce qu'elle touche. Reprenons le passage dans lequel Luther explique sa nouvelle compréhension de l'expression « justice de Dieu » : « Alors, je me sentis un homme né de nouveau et entré, par les portes grandes ouvertes, dans le paradis même. A l'instant même, l'Écriture m'apparut sous un autre visage. Je parcourais ensuite les Écritures, telles que ma mémoire les conservait et je relevais l'analogie pour d'autres termes : ainsi, l'œuvre de Dieu, c'est ce que Dieu opère en nous, la puissance de Dieu, c'est celle par laquelle il nous rend capables, la sagesse de Dieu, c'est celle par laquelle il nous rend sages, la force de Dieu, le salut de Dieu, la gloire de Dieu »⁴. Si l'Évangile de Jésus-Christ est pertinent, c'est par la puissance de transformation qu'il contient.

En fin, j'ajoute que l'expérience qui fonde l'expression protestante, était la redécouverte percutante de la pertinence de l'Évangile *au cœur du monde présent*. Ces derniers mots sont capitaux. Car s'il y a eu de nombreuses redécouvertes percutantes de la pertinence de l'Evan-

4. Martin LUTHER, *ibid*.

gile, au cours de l'histoire de l'Eglise, elles se sont souvent traduites par des ruptures avec le monde. C'est le cas par exemple de la plupart des mouvements monastiques, qui ont conclu de leur relecture radicale de l'Evangile à la nécessité de la clôture, c'est-à-dire quoi qu'on en dise d'une forme de rejet du monde. C'est encore le cas de certains mouvements dits de Réveil, issus du protestantisme, et qui ont au cœur de leur démarche le mépris ou tout simplement la peur du monde. La protestation protestante, au contraire, ne me paraît garder sa saveur et sa pertinence que plantée au cœur du monde. Car l'Evangile n'invite pas à la fuite et encore moins à la condamnation : il appelle à reconnaître avec bonheur Dieu dans un homme, l'homme de Nazareth, homme d'un temps et d'un lieu, immergé jusqu'à la mort dans le monde.

Cette insistance sur la pertinence dans le monde présent est notre véritable défi aujourd'hui. La Réforme fut pertinente au XVI^{ème} siècle, mais nous ne sommes plus au XVI^{ème} siècle. Le monde a changé. Les protestants sont-ils condamnés à répéter, amplifier, affiner un corps de doctrine ? S'en tenir là, ce serait précisément la trahison du protestantisme. Puisqu'à la racine de l'expression protestante il y a d'une part la découverte révolutionnaire d'un nouveau rapport entre l'Evangile et le monde présent, et puisque d'autre part l'Evangile en lui-même n'a rien de plus aujourd'hui qu'hier, il nous faut nous interroger sur l'autre pôle, c'est-à-dire sur les questions, les angoisses, les attentes du monde présent.

Au XVI^{ème} siècle, la Réforme a redonné sa pertinence à l'Evangile en affirmant que cet Evangile renversait l'angoissante question du salut. Ce fut une extraordinaire libération non pas par la réponse apportée mais par le fait de considérer autrement la question elle-même. Quelle est aujourd'hui la question théologique centrale que nous lisons dans notre monde ? Où se situe le défi le plus grave lancé à la foi chrétienne, qui pourrait simultanément être le lieu de sa pertinence renouvelée ? En quoi l'Evangile nous paraît-il tomber à point, comme il ne l'avait jamais fait auparavant ? Répondre à ces questions, voilà notre tâche et tout particulièrement notre tâche de chrétiens protestants.

La question théologique centrale qui est posée aux chrétiens de notre temps me paraît être tout crûment celle de l'absence de Dieu. C'est la réponse que j'avance ici à titre d'hypothèse. Dans ce chapitre, je propose d'abord d'examiner comment cette question se pose avec une acuité nouvelle aujourd'hui. Puis nous verrons que cette absence de Dieu est depuis longtemps affirmée dans les Ecritures et qu'elle est une bonne nouvelle ; nous essaierons enfin d'entendre l'invitation qui nous est lancée au travers de cette absence de Dieu.

Au cours des chapitres suivants, nous reprendrons une à une les grandes affirmations protestantes : la grâce seule, la foi seule, l'Ecriture seule, etc. Nous les éclaircirons d'abord, en évoquant leur signification et leur histoire. Puis, nous nous interrogerons pour savoir dans quelle mesure elles ont encore une saveur aujourd'hui, face à cette question de l'absence de Dieu.

2. Partout, l'absence de Dieu

Dieu évacué

Dans la tradition judéo-chrétienne, il n'est pas nouveau de parler de l'absence de Dieu. Ce thème a toujours été présent, quoique de manière assez marginale. Ce qui est plus nouveau en revanche, me semble-t-il, c'est l'universalité de la proclamation de cette absence de Dieu. Suggérée dans des domaines qui appartenaient encore il y a peu au discours religieux traditionnel tels que l'au-delà, elle est argumentée et massivement admise dans les champs du savoir, de l'histoire et du devoir.

Jusqu'aux temps modernes, c'est-à-dire jusqu'aux XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles, Dieu fondait le savoir. La théologie était la reine des sciences. Les facultés de théologie dirigeaient les universités. Que surviennent un Copernic ou un Galilée, qui ébranlaient cet édifice, et c'est l'Inquisition qui entrait en jeu. Puis la Raison s'est progressivement affranchie de la Révélation et le siècle des Lumières a manifesté cette autonomie avec éclat. Fort de ces avancées, le XIX^{ème} siècle a vu naître le posi-

tivisme et sa volonté de soumettre, cette fois, la Révélation à la Raison. Dieu n'était donc pas encore évacué de la science, puisque celle-ci le combattait. C'est au XX^{ème} siècle, par des progrès épistémologiques décisifs, que les rapports entre savoir scientifique et conviction religieuse se sont apaisés. L'époque de la suspicion réciproque est maintenant révolue. Chacun ou presque reconnaît que la Bible n'a rien à dire à propos de la constante de Planck ; de même, les théories scientifiques laissent la question de Dieu comme étant indécidable – c'est-à-dire perpétuellement ouverte. Si le savoir et le croire cohabitent nécessairement dans la conscience humaine, ils ne sont plus en rivalité. Et si aujourd'hui scientifiques et théologiens dialoguent sereinement, si même ils s'interrogent parfois mutuellement, c'est parce qu'ils savent que leurs champs de recherche se côtoient sans se menacer. Dieu est désormais absent du savoir.

Dieu est absent du savoir mais il l'est aussi, et c'est plus nouveau, de l'histoire. C'est vrai, bien sûr, de notre histoire immédiate, de notre vie sociale. Dieu en est absent en ceci que, par exemple, ce qui compte vraiment pour le week-end de l'Ascension, ce sont les bulletins météo et les conseils de Bison Futé ; ce qui oriente le calendrier, ce sont plus les matches retour du championnat de France de football que le Carême ; et les grand-messes dont tout le monde parle n'ont pas lieu le dimanche matin mais chaque soir à vingt heures.

Bien plus profondément, Dieu a été évacué de l'histoire humaine en plein cœur du siècle passé, à Auschwitz. Là – et au-delà de ce lieu précis dans tout ce qu'il représente – les conceptions traditionnelles sur Dieu comme maître caché mais réel de l'histoire ont fondu. Dans cette fournaise, la providence de Dieu, les tranquilles assurances sur sa bonté, les théodicées les mieux équilibrées et les plus belles, se sont consumées. D'Emmanuel Levinas à Elie Wiesel, on n'en finirait pas de recenser les traces de cette absence de Dieu découverte à Auschwitz. « Et Dieu laissa faire, écrit par exemple Hans Jonas. Quel est ce Dieu qui a pu laisser faire ? (...) Pour le juif, qui voit dans l'immanence le lieu de la création, de la justice et de la rédemption divine, Dieu est éminemment le seigneur de l'Histoire, et c'est là qu'Auschwitz met en question, y compris pour le croyant, tout le concept traditionnel de

Dieu. A l'expérience juive de l'Histoire, Auschwitz ajoute (...) un inédit, dont ne sauraient venir à bout les vieilles catégories théologiques. Et quand on ne veut pas se séparer du concept de Dieu – comme le philosophe lui-même en a le droit – on est obligé, pour ne pas l'abandonner, de le repenser à neuf et de chercher une réponse, neuve elle aussi, à la vieille question de Job. Dès lors, on devra certainement donner congé au seigneur de l'Histoire »⁵.

Absent du savoir et de l'histoire, Dieu est enfin absent du devoir. Cette évolution-là, dans ses conséquences extrêmes, est peut-être la plus récente. Certes, ses racines sont anciennes : le débat sur le caractère relatif ou absolu de la morale traverse le Nouveau Testament lui-même, par exemple. Mais si aujourd'hui il n'est plus possible de proposer une morale fondée religieusement et universellement normative, c'est en raison du progrès des sciences humaines d'abord, de la mondialisation de nos informations ensuite.

Du côté des sciences humaines, je pense notamment à Claude Lévi-Strauss. L'un des apports de ses recherches fut de démontrer qu'il existe des invariants dans des cultures n'ayant aucun contact entre elles. Nul besoin du Décalogue pour interdire le meurtre ; nul besoin du Pentateuque pour prohiber l'inceste : ces interdits-là forment le socle nécessaire à toute culture humaine. Les préceptes moraux fondamentaux traversent les cultures et les religions. L'ethnologie ne fait du reste ici que confirmer l'histoire ou la psychanalyse. L'histoire a par exemple montré combien les règles morales de l'Ancien Testament étaient peu originales au regard des usages du Proche-Orient et la psychanalyse sait depuis longtemps que ces interdits sont structurants de l'humain.

La mondialisation de nos informations, elle, relativise les choix moraux que nous pouvons faire. Chacun sait maintenant que ce qui est bien ici ne l'est pas forcément ailleurs. La diversité des cultures, la complexité des situations, empêchent de décréter des décisions morales en dehors de ceux qui en subissent les conséquences. De plus, nous savons aussi que les meilleures intentions ici – des collectes alimentaires pour les pays du Tiers-Monde par exemple – peuvent avoir les

5. Hans JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Editions Payot et Rivages, 1994, pp. 12s.

pires effets là-bas – le soutien aux dictateurs locaux qui utilisent la faim et la distribution de l'aide comme une arme supplémentaire. Ce morcellement moral dû à l'information renforce encore la séparation de la morale et de la religion, séparation née des progrès des sciences humaines ; car en dehors de quelques interdits fondamentaux qui n'ont aucun besoin d'une quelconque source religieuse, tout le reste ne peut être que relatif et momentané – ce qui ne veut nullement dire équivalent.

Le constat que l'on peut faire, donc, c'est que le processus de marginalisation croissante de Dieu, commencé en Occident à la fin du Moyen-Age, s'est amplifié jusqu'à évacuer Dieu des fondements même du savoir, de l'histoire et du devoir. Loin de se ralentir, ce phénomène semble même s'accélérer et s'approfondir. Cela ne veut pas dire que l'homme ne réinvestit pas du sacré dans certains aspects de sa vie, au contraire même ; mais le diagnostic porté il y a une cinquantaine d'années par Dietrich Bonhoeffer paraît juste : « L'homme a appris à venir à bout de toutes les questions importantes sans faire appel à 'l'hypothèse Dieu'. (...) Il apparaît que tout va sans 'Dieu' aussi bien qu'auparavant. Tout comme dans le domaine scientifique, 'Dieu', dans le domaine humain, est repoussé toujours plus loin hors de la vie »⁶.

3. Des réactions religieuses confirment cette évacuation

On pensera peut-être : ces affirmations sont bien trop unilatérales, de nombreux signes témoignent non seulement d'un regain de vigueur des manifestations religieuses, y compris dans des domaines habituellement considérés comme profanes tels que le sport de masse, mais bien d'un retour de Dieu. Si j'accorde bien volontiers que le panorama qui précède n'a pu être que très rapide, donc simplificateur, et si je constate en effet que nombre d'autorités religieuses ou de chrétiens se démènent pour tenter de réintroduire Dieu dans le savoir, l'histoire et le devoir, ces réactions, loin d'infirmes mon propos, le confirment.

Prenons quelques rapides exemples. Pour ce qui est des rapports de Dieu et du savoir, on sait que des fondamentalistes protestants améri-

6. Dietrich BONHOEFFER, *Résistance et soumission*, Genève, Labor et Fides, 1973, p. 336.

cains luttent avec semble-t-il un certain succès pour faire progresser le créationnisme. Leur tactique est simple. Ils se saisissent de quelques points aveugles ou incohérences des théories de l'évolution – ce qui est bien le moins pour des théories scientifiques – pour prétendre que les textes bibliques sur la création peuvent être considérés comme une théorie alternative d'une qualité équivalente. Peu importent alors les formidables impasses sur lesquelles ce point de vue débouche, et la violence qu'il fait subir au texte biblique, puisque l'objectif réel est de réintroduire Dieu dans le savoir.

Pour ce qui est des rapports de Dieu avec l'histoire, chacun a présent à l'esprit les efforts immenses menés par le Vatican – à travers les fêtes du jubilé à l'occasion du changement de millénaire ou l'entreprise dite de « nouvelle évangélisation » – pour reprendre pied dans ce domaine et orienter l'avenir. Une partie de la hiérarchie orthodoxe joue des traditions religieuses et nationales en Europe orientale pour retrouver un rôle longtemps perdu dans la conduite des peuples. Les courants américains conservateurs, et le président George W. Bush le premier, émaillent leur communication de postures, de références et de préoccupations religieuses censées contribuer à la justification de leur politique. L'un des signes les plus simples et les plus cocasses de cette volonté de réorienter religieusement l'histoire tient sans doute à l'utilisation si souvent faite de la phrase fameuse de Malraux : « le XXI^{ème} siècle sera religieux ou ne sera pas ». Il n'y a guère de campagne d'évangélisation qui soit organisée sans que ce slogan soit utilisé. Que signifie-t-il précisément ? Allez savoir... Sans doute quelque chose comme : convertissez-vous (sous-entendu : chez moi) si vous voulez que l'histoire ne bascule pas dans un gouffre. L'autorité d'un Malraux est donc allègrement mise au service d'une affirmation aussi vague que péremptoire. Mais le plus étonnant, c'est que Malraux n'a jamais ni prononcé ni écrit cette phrase : il l'a dit lui-même⁷ ! Si ceux qui la citent ne

7. Au cours d'un entretien publié dans l'hebdomadaire *Le Point* n° 164 du 10 novembre 1975, André Malraux déclare : « Vous savez, on m'a fait dire : 'le XXI^{ème} siècle sera religieux'. Je n'ai jamais dit cela, bien entendu, car je n'en sais rien. Ce que je dis est plus incertain : je n'exclus pas la possibilité d'un événement spirituel à l'échelle planétaire ».

prennent pas la peine de mentionner leur source, c'est que peu leur importe : ce qui compte, c'est de réintroduire Dieu dans l'histoire.

Pour ce qui est, enfin, des rapports de Dieu avec le devoir, le retour en force des morales pures et dures dans les différentes confessions chrétiennes, avec sans doute une palme pour le catholicisme dans sa version vaticane, me paraît tellement évident qu'il n'est guère utile de s'y appesantir.

Que signifient ces tentatives de brancher à nouveau le savoir, l'histoire ou le devoir sur Dieu ? Elles signifient que les Eglises ont pris conscience de cette perception massive, générale, profonde, de l'absence de Dieu. Jadis, les autorités religieuses pouvaient se contenter de mépriser ces tendances, en condamnant le modernisme par exemple. Leur influence sociale était encore telle qu'elles ne se sentaient pas menacées. Aujourd'hui, il est devenu vital pour elles de passer à la contre-offensive : il faut séduire, redevenir attractif, argumenter, mener une apologétique subtile avec l'espoir de stopper l'évolution, voire de l'inverser.

Pourtant, ces tentatives sont vouées à l'échec. Une restauration n'annule pas une révolution. C'est une illusion de penser que le sentiment de l'absence de Dieu est le fruit d'une idéologie matérialiste. La sécularisation est le fruit de la croissance des savoirs humains, elle n'est pas une conséquence de l'obscurantisme ou du refus de Dieu. Bonhoeffer écrivait encore, dans une lettre : « Où donc reste-t-il de la place pour Dieu ? demandent certaines âmes angoissées, et comme elles ne trouvent pas de réponse, elles condamnent toute l'évolution qui les a mises dans cette calamité. Je t'ai déjà parlé des diverses sorties de secours qui mènent hors de cet espace devenu trop étroit. On pourrait encore ajouter le saut périlleux en arrière, dans le Moyen-Age. Mais le principe du Moyen-Age est l'hétéronomie sous forme de cléricalisme. Le retour à ce système ne peut être qu'un acte de désespoir, obtenu par le sacrifice de l'honnêteté intellectuelle »⁸.

Plus des Eglises ou des chrétiens s'agiteront pour réintroduire un Dieu perçu comme absent dans le savoir, l'histoire ou le devoir, plus ces efforts apparaîtront pour ce qu'ils sont : une tentative pathétique pour retrouver une parcelle d'influence dans une société qui les a dé-

8. Dietrich BONHOEFFER, *op. cit.*, p. 366.

passés et donc, au-delà, comme une incapacité à vivre un Evangile percutant au cœur du monde tel qu'il est.

4. L'absence de Dieu : une bonne nouvelle

Ce que je crois, à l'inverse, c'est que l'absence de Dieu est au cœur du message des Ecritures. Et que c'est là une bonne nouvelle.

Dieu absent de sa révélation

Comment Dieu se fait-il connaître ? C'est la question de la révélation. Nous ne connaissons pas spontanément, naturellement, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de Jésus-Christ, le Dieu dont nous parlent les Ecritures. Nous le connaissons parce qu'il se fait connaître aux hommes et nous le connaissons dans la mesure où il se fait connaître aux hommes. Comment se fait-il donc connaître à eux ? La réponse qui me semble courir à travers les Ecritures est celle-ci : Dieu se fait connaître mais à la manière d'un absent.

Evoquons quelques épisodes bibliques. Au centre du jardin d'Eden, Dieu établit une limite. Tout le jardin est à la disposition de l'homme et de la femme. Au centre, justement au centre, il y a les deux arbres et ces arbres maintiennent un espace qui est comme un vide puisque l'homme ne doit pas s'y avancer. Mais c'est précisément ce vide-là, ce retrait-là, que l'homme et la femme ne supportent pas : ils veulent faire disparaître ce vide et, du même coup, ils quittent la confiance dans laquelle ils vivaient pour entrer dans la méfiance.

Un peu plus loin, nous trouvons Abraham. Dieu se fait connaître à Abraham comme celui qui met en route par une promesse. Dieu est le Dieu de la promesse, c'est-à-dire précisément le Dieu qui ne se laisse pas prendre maintenant, le Dieu qui ne sature pas par des dons mais, si je puis dire, qui donne une absence, en l'occurrence absence de terre et de descendance.

Bien sûr, au cœur de la révélation de Dieu selon l'Ancien Testament, il y a l'épisode du Sinaï. Là, Dieu est au cœur de la nuée, c'est-à-dire justement d'un phénomène qui le rend visible... en le rendant

invisible. Et du cœur de la nuée, Dieu parle. Il dit sa volonté, ses commandements. Parmi ses dix paroles, il en est six dont on retrouve la substance dans toutes les cultures. Mais les quatre premiers sont propres à ce Dieu-là. Que disent-ils ? Moi seul t'ai libéré et moi seul suis ton Dieu ; ne me représente pas ; ne prononce pas mon nom pour rien ; un jour par semaine, ne travaille pas. Autrement dit : moi qui te libère, je t'appelle à faire un trou dans ton imaginaire (la représentation), à faire un trou dans ton langage (le nom), à faire un trou dans tes œuvres (le sabbat). Dieu se fait connaître comme celui qui vient faire un trou, un vide dans la vie de l'homme. Il ne vient pas remplir l'être humain en le saturant de présence divine ; il vient au contraire soigneusement creuser une absence dans son existence.

Et puis il y a Elie à l'Horeb, qui rencontre Dieu non pas dans les phénomènes écrasants mais dans le bruissement ténu d'un silence subtil ; les prophètes, qui n'ont rien d'autre qu'une parole à transmettre ; Job, qui n'a aucune réponse à ses questions : on n'en finirait pas de souligner combien le Dieu de l'Ancien Testament est un Dieu qui s'avance bien sûr pour se faire connaître, mais qui se fait connaître sur le mode du retrait, du vide, de l'absence. C'est ce que signifie la notion centrale de la révélation qu'est la parole. Dieu se fait connaître par la parole, c'est-à-dire quelque chose de bien réel mais d'impalpable, qui a autorité mais non pouvoir, qui résonne mais qui s'évanouit. La parole et rien d'autre. Le saint des saints au cœur du Temple de Jérusalem résumait cela parfaitement : il était vide.

Le Nouveau Testament, qui affirme que Jésus est cette parole de Dieu venue au milieu des hommes, ne dit ici rien d'autre que ce retrait de Dieu. Dieu est Dieu ? Maintenant il est homme. Dieu est saint ? Il mange avec les pécheurs. Dieu est le seigneur du monde ? Il n'a pas d'endroit où reposer sa tête. Dieu est tout-puissant ? Il meurt sur une croix. Dieu est mort ? Il laisse le tombeau vide. Et à l'instant de la mort de Jésus, lui qui est le Dieu crucifié, lorsque le rideau du Temple se déchire, c'est justement ce vide de Dieu qui vient remplir non plus seulement le sanctuaire mais qui s'engouffre dans le monde entier. C'est le Dieu absent qui vient faire rayonner cette absence non plus pour un seul peuple mais pour tous les peuples.

Les Ecritures parlent d'un Dieu vivant, d'un Dieu proche, d'un Dieu qui se fait connaître. Mais il se fait connaître comme celui qui promet, qui dérouté, qui surprend, qui n'est jamais là où on l'isole. Là où l'on attend un Dieu qui bouche tous les manques par sa présence, il creuse les manques par son absence.

Il en va de Dieu comme d'un concert que l'on écouterait. La musique nous atteint, elle nous touche. Elle peut nous changer. Mais en même temps, cette musique est absente à nous-mêmes. Elle est impalpable, elle passe. Plus important : je ne peux pas l'arrêter. Si je veux la retenir, si j'ai envie de hurler à l'orchestre de faire durer tel passage qui me bouleverse, il ne le peut pas ... ou bien, carrément, il s'arrête ! Il y a bien eu une rencontre entre la musique et moi, mais qui s'est évaporée. Je ne peux ni la saisir, ni l'arrêter. Bien sûr, je pourrai faire chanter ce concert dans ma mémoire et me précipiter au concert suivant, je pourrai lire et relire la partition et là m'arrêter aussi longtemps que je veux, je pourrai écouter un disque qui sera comme une répétition en conserve de cet événement, je pourrai moi-même apprendre à jouer d'un instrument pour éprouver différemment, de l'intérieur, cette expérience. Tout cela, ce ne seront que des échos, qui d'une certaine manière souligneront l'absence. Car le concert, la musique a ceci d'étonnant : elle est bien réelle mais insaisissable. Elle est par nature fugace.

Il en va de Dieu comme de cette musique. Tout ce que je peux en conserver dans mon existence, ce n'est pas Dieu lui-même, c'est sa trace, c'est son empreinte. Dieu s'avance et se fait connaître, il se révèle, mais ce qu'il nous laisse, c'est une absence.

L'absence et la foi

Etre chrétien, c'est voir toute sa vie marquée par cette trace, cette empreinte, cet absent. C'est ce dont témoignent les événements fondateurs pour la foi chrétienne, à partir desquels a été pensée la compréhension chrétienne de Dieu, de l'homme, du monde, de l'histoire. Ces événements sont la crucifixion, la résurrection et l'ascension. Or, ces événements ont ceci de commun qu'ils tournent autour du vide, de l'absence.

Qu'est-ce donc que la crucifixion ? C'est la mise à mort du fils éternel du Dieu vivant. Pour exprimer cela, Paul a notamment utilisé un mot fameux : « Christ, lui qui était Dieu, s'est anéanti, *vidé* ; il s'est abaissé jusqu'à la mort sur une croix » (Phi 2.6ss.). Les évangélistes, pour leur part, ont rapporté le cri : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Mc 15.34). La croix, c'est donc Dieu qui s'absente de Dieu ; c'est Dieu qui se vide de sa divinité. Qu'est-ce que la résurrection ? C'est un événement dont personne n'est témoin. Personne ne voit Jésus sortir du tombeau, personne ne voit son corps se ranimer. De plus, les évangélistes racontent cela chaque fois de manière différente. Ils s'accordent simplement sur ceci : le matin du premier jour de la semaine, des femmes disciples de Jésus ont trouvé le tombeau vide. Le cadavre s'est absenté. Qu'est-ce que l'Ascension, enfin ? C'est Jésus qui quitte ses disciples, Jésus qui quitte les hommes, Jésus qui quitte la terre. C'est Jésus qui disparaît.

Voilà ce qui est donné au point de départ du témoignage chrétien, en son cœur, à sa racine : un triple vide, une triple absence. La foi chrétienne, c'est prendre ce vide au sérieux. C'est le maintenir et non le combler. Du reste, dans la célébration du culte, c'est bien l'absence de Dieu qui est soulignée : l'actualisation des Ecritures souligne que nous n'avons pas d'autre accès à la parole de Dieu que cet écrit-là ; si Dieu était présent comme il le fut en Jésus-Christ, il serait inutile d'ouvrir les Ecritures. Ou bien encore la célébration des sacrements souligne l'absence de Dieu ; s'il était présent comme il le fut en Jésus-Christ, il serait inutile de rappeler l'institution du baptême ou de la cène, et de prier « Viens, Seigneur Jésus ». Cette absence est justement la condition même de la vie éternelle, de cette vie en plénitude dont parle la Bible et c'est pourquoi elle est une bonne nouvelle. Croire, c'est garder une conscience vive de l'absent.

5. Devenir des croyants-athées

En toute rigueur, il faut alors faire un pas de plus. Si croire, c'est garder la conscience vive d'un absent, c'est que d'une certaine manière nous sommes appelés à être des « croyants-athées », des croyants-en-l'ab-

sence-de-Dieu. C'est là une veine paradoxale que nous retrouvons dans les Ecritures, de Job à Jésus. C'est aussi, sous une autre forme, une affirmation que la Réforme avait déjà faite sienne, nous y reviendrons.

De Job à Jésus, à la découverte d'un Dieu inutile

Le livre de Job me paraît être à bien des égards l'un des témoins les plus percutants de la manière dont les Ecritures posent la question de Dieu. On interprète souvent ce livre à partir de la question de la souffrance, mais la souffrance de Job est anecdotique, c'est-à-dire qu'elle n'est pas le centre du livre : elle est une péripétie, marquante certes, mais elle n'est qu'une péripétie au service d'une autre question. Cette autre question, c'est celle que l'adversaire pose à Dieu : « Est-ce pour rien que Job craint (c'est-à-dire : respecte) Dieu ? » (Jb 1.9). L'adversaire interroge Dieu sur le but de la foi ou de la religion de Job. Il vient porter le soupçon sur cette relation-là, et plus exactement sur ses motivations profondes. L'adversaire ne conteste nullement que Job soit pieux, intègre et droit, bref : un croyant d'exception. Mais pourquoi est-il exceptionnel ? Est-ce qu'il aime Dieu pour Dieu, gratuitement ? Ou bien est-ce qu'il est attaché à Dieu parce que, inconsciemment peut-être, cette foi va lui rapporter quelque chose ?

Plus généralement, cette question posée par l'adversaire est donc un soupçon qui s'adresse à toute religion, et c'est dans ce sens que Job est un livre irréligieux. A quoi vous sert votre religion ? demande-t-il à chacun de ses lecteurs. Qu'est-ce qui est en jeu, profondément, quand vous vous dites croyants ? Plus de deux mille ans avant eux, le livre de Job ose poser les questions que reprendront ceux que l'on a appelés « les maîtres du soupçon », et qui se sont interrogés, notamment, sur ce qui se cache derrière la religion. Tous ont prétendu que la religion était au service d'autre chose, qu'elle avait une utilité, qu'elle était un détour que l'homme empruntait pour mieux se servir lui-même. La question du livre de Job ne dit rien d'autre.

Face à cette interrogation, le livre nous montre d'abord les amis de Job. Ces amis personnifient un certain type d'attitude : ils sont les champions de la religion la plus belle, la plus dévouée, la plus raison-

nable aussi. Exemplaires dans leur attitude comme dans leurs propos, ils cherchent à trouver un sens au drame de Job. En cela, ils rejoignent l'attitude de l'adversaire, celui que le texte appelle le *satân*. Leur attitude commune, c'est l'attitude raisonnable, réfléchie et pieuse, qui dit : il y a bien une raison à tout cela. Il y a bien une raison à la piété de Job, dit l'adversaire. Il y a bien une raison aux souffrances de Job, disent les amis. Tout ça n'est pas pour rien ; il y a forcément une raison. Au fond, la vie est comme une équation. Elle a ses inconnues mais elle pourrait s'expliquer. Dieu est l'inconnue majeure. Dieu, on ne sait pas bien ce que c'est, mais ça fait fonctionner l'équation de la vie. Dieu *sert* à ça : donner du sens à l'équation de la vie. Alors, la plus parfaite des religions devient la plus parfaite des idolâtries : en voulant rendre à Dieu toute la gloire, on en fait un *instrument* au service de notre quête de sens.

Job refuse cela. Il clame très haut l'absurde de ce qui lui arrive. Il ne voit aucun sens à ses malheurs. Et c'est pourquoi il réfute ses amis, puis il se révolte contre Dieu. Car Job ne demande pas la fin de ses souffrances. Mais il exige des comptes. Il réclame justice. Il ne nie jamais l'existence de Dieu – d'ailleurs, si Job pensait que Dieu n'existait pas, sa détresse profonde disparaîtrait aussitôt. Il confesse bien que Dieu existe ; mais il constate que tout se passe comme si Dieu n'existait pas. Voilà l'athéisme de Job : Dieu existe et pourtant Dieu n'est pas là.

Qui a raison ? Les amis de Job, ces croyants vraiment exemplaires qui défendent l'honneur de Dieu dans le monde ? Ou bien Job, celui qui hurle sa révolte à la face d'un Dieu absent ? A la fin du livre, Dieu dit à Elifaz, l'un des amis de Job : « Ma colère flambe contre toi et contre tes deux amis, parce que vous n'avez pas parlé de moi avec droiture comme l'a fait mon serviteur Job » (Jb 42, 7). Autrement dit : Dieu donne raison à Job. Craindre Dieu, comme dit l'hébreu, c'est-à-dire le respecter, être croyant, ça ne *sert* à rien. A rien. Un dieu qui apporte ceci ou cela est une idole ; un dieu dont on attend récompense ou punition est une idole ; un dieu qu'on sollicite pour injecter du sens dans ce qui arrive est une idole. Un dieu qui est *utile*, en somme, n'est qu'une idole. Dieu n'est vraiment Dieu que lorsque nous découvrons, avec Job, qu'il ne *sert* à rien.

Faisons un saut historique et littéraire jusqu'à Jésus. C'est devant ce crucifié en train de mourir, réduit à rien, totalement inutile, qu'un centurion romain déclare : « En vérité, cet homme était fils de Dieu » (Mc 15.39). Là de nouveau, Dieu n'est en vérité reconnu comme Dieu que lorsqu'il ne *sert* plus à rien, lorsqu'une croix a été faite sur la tentation utilitaire. Dans le Nouveau Testament, le livre de Job n'est cité qu'une fois, car à l'époque où le Nouveau Testament a été écrit, l'autorité de Job était très discutée au sein du judaïsme – on peut le comprendre, d'ailleurs, au vu de cette charge terrible contre toute religion utilitaire. Et pourtant, le cœur du livre de Job est le cœur du Nouveau Testament : c'est la question de la gratuité de la foi, et donc de la grâce de Dieu. Est-ce vraiment « pour rien », gratuitement, que nous croyons en Dieu ? Dieu n'est vraiment Dieu que lorsque nous découvrons qu'il ne *sert* à rien. Ce fut du reste l'un des motifs classiques de persécution des premiers chrétiens : ils étaient considérés comme athées car ils refusaient de sacrifier à l'empereur romain. Pour eux, la foi n'avait pas de justification sociale. Elle était de l'ordre de l'inutile, du « comme ça », du « pour rien ».

Nous sommes encore et toujours invités, comme Job ou comme les premiers chrétiens, à une forme d'athéisme. Car le danger de « l'utilité » de Dieu est aujourd'hui à nouveau très réel. On va, répétant partout : « les valeurs s'effondrent », « il n'y a plus de morale », « il faut des points de repères », « il faut une identité solide » etc., ce qui sans doute n'est pas faux. Mais si aujourd'hui l'on se tourne encore vers les Eglises, c'est pour qu'elles aident à retrouver tout cela : « Montrez-nous un Dieu qui nous donne tout ça ! Apprenez-nous un Dieu qui redonne du sens ! Donnez-nous un Dieu utile ! » C'est la tentation majeure des croyants. Tout le livre de Job, notamment, mais aussi toute la pratique de Jésus, est un cri athée contre ce dieu-là.

Mais si le Dieu que l'on sollicite, le Dieu dont on attend quelque chose est un Dieu idolâtré, quel dialogue peut-il encore y avoir entre l'homme et Dieu ? Là encore, le détour par Job et Jésus peut nous éclairer.

Du fond de son malheur et pendant une trentaine de chapitres, inlassablement, Job pose des questions à Dieu et son interrogation

culmine dans ce qui va apparaître comme un défi : « Qui me donnera quelqu'un qui m'écoute ? Voilà mon dernier mot. Au Puissant de me répondre ! » (Jb 31.35). Or, pendant quatre chapitres où il prend enfin la parole, Dieu ne répond pas à Job (Jb 38 à 41). Il souligne sa gloire ; il ne fait qu'étaler les merveilles étranges, fascinantes et inutiles de sa création. Tout ce que Dieu a à dire à cet homme souffrant, à cet homme révolté, à cet homme aux prises avec le désespoir, c'est la grandeur de la création et c'est sa propre gloire. Il y a même plus : pendant ces quatre chapitres, c'est en fait Dieu qui à son tour interroge Job. Et Job se trouve incapable de répondre, puisqu'il déclare finalement à Dieu : « Que te répliquerai-je ? dit-il. Je mets la main sur ma bouche. J'ai parlé une fois, je ne répondrai plus, deux fois, je n'ajouterai rien. » (Jb 40.4-5)

En fait de dialogue entre Job et Dieu, nous n'assistons donc qu'à un échange de questions. Ce que ce livre nous présente, c'est l'homme et Dieu aux prises. Or, l'homme devant Dieu n'est pas rassasié, mais il est au contraire traversé de questions. Et Dieu devant l'homme n'est pas apaisé, mais il reste avec ses questions. Peut-être Dieu et l'homme attendent-ils trop l'un de l'autre ? André Neher écrivait que l'homme a beaucoup plus de questions à poser à Dieu, que Dieu n'a de réponses à donner à l'homme ; et que Dieu a beaucoup plus de questions à poser à l'homme, que l'homme n'a de réponses à donner à Dieu⁹.

La forme que prend le dialogue de l'homme et de Dieu, selon le livre de Job, c'est donc la question. Dieu et l'homme ne peuvent que s'interroger mutuellement. Et si réponse il peut y avoir, ce ne sera pas par des mots mais par la rencontre de Dieu et de l'homme. C'est bien pourquoi Dieu s'avance face à Job dans une théophanie : la seule réponse possible aux questions de l'homme, ce ne sont pas des mots de Dieu mais ce ne pourrait être que Dieu lui-même, en personne ; et la seule réponse possible aux questions de Dieu, ce ne sont pas des mots de l'homme mais ce ne pourrait être que l'homme lui-même, en personne.

Mais lorsque Dieu et l'homme sont en présence l'un de l'autre, Dieu dans la nudité de sa gloire et l'homme dans la nudité de sa fragi-

9. André NEHER, *L'existence juive*, Paris, Seuil, 1962, p. 72.

lité, c'est véritablement l'enfer pour l'homme. Voilà pourquoi l'ultime réponse de Dieu, c'est Dieu lui-même mais non plus Dieu dans les cieux, Dieu lui-même mais non plus dans l'ouragan, Dieu lui-même mais non plus dans la gloire. *L'ultime réponse de Dieu, c'est Dieu lui-même mais là où Job se tient, c'est-à-dire dans l'absence de Dieu. Dieu vient se loger dans l'absence de Dieu.* Il se fait connaître non plus « en plein », mais « en creux ».

C'est exactement ce qu'exprime le Nouveau Testament et notamment la croix. La croix, c'est Dieu venu à la place de Job. Job a connu la tentation d'un dieu utilitaire – et Jésus aussi : « Si tu es le fils de Dieu, ordonne que ces pierres deviennent des pains » (Mt 4.3). Job a connu la solitude au milieu même de ses amis – et Jésus aussi : « Te dessaisir de ta vie pour moi ? En vérité, trois fois tu m'auras renié avant que le coq chante » (Jn 13.38). Job a connu l'abandon de Dieu – et Jésus aussi : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? ». Et ce psaume a une suite, que Job comme Jésus ont expérimenté : « Tu m'as répondu ! Je vais redire ton nom à tous mes frères et te louer en pleine assemblée. Il n'a pas rejeté ni réprouvé un malheureux dans la misère. Il ne lui a pas caché sa face ». (Ps 22.22b ss.)

Dans le dialogue de Job et de son Dieu, dans l'échange sans fin des questions de l'homme à Dieu et de Dieu à l'homme, l'ultime réponse de Dieu, c'est Jésus, c'est-à-dire Dieu crucifié avec Job et Job ressuscité avec Dieu.

De Job à Jésus, donc, nous sommes invités à démasquer la redoutable tentation qui consiste à s'attacher à l'utilité de Dieu. Dieu n'est reconnu en vérité que lorsque nous découvrons qu'il est inutile, qu'il est là mais comme un absent. C'est dans ce sens que nous sommes invités à être des croyants athées.

Le soupçon et la proclamation

Dans tout ceci, il n'y a à dire vrai rien de bien nouveau. C'est le mouvement fondamental de la Réforme que l'on retrouve. En arrachant Dieu à toute possibilité de manipulation humaine, la Réforme a en quelque sorte accompli une œuvre de profanation du sacré. Elle a à nouveau retiré Dieu du monde, elle l'a délocalisé de toute espèce de

lieu, de temps, de personne ou d'instance sacrés. Elle lui a reconnu, et à lui seul, l'initiative de la rencontre avec l'être humain. Voilà pourquoi elle a dit de rendre à Dieu seul la gloire, *Soli Deo Gloria*. Voilà pourquoi, comme nous le verrons par la suite, elle a placé au cœur de sa réflexion la grâce de Dieu c'est-à-dire sa liberté, la foi comme œuvre de Dieu et non de l'homme, le recours à la parole externe que sont les Ecritures, ou encore le sacerdoce universel des chrétiens.

C'est pourquoi, en anticipant, je vois deux tâches prioritaires pour le protestantisme. La première tâche est une tâche de soupçon. Soupçonner tous les dieux qui sont à l'œuvre parce qu'ils font croire à leur utilité. Soupçonner ces dieux y compris et d'abord au sein du protestantisme, puisque personne n'est jamais quitte de cette tentation. Il s'agit bien là de poursuivre une désacralisation du monde.

La seconde tâche est une tâche de proclamation. Proclamer l'affirmation heureuse et responsable du Dieu vivant et absent. Affirmation heureuse et responsable car l'homme est ainsi libéré pour s'engager dans le monde profane. « Devant Dieu et avec Dieu, nous vivons sans Dieu »¹⁰.

Soupçon et proclamation me semblent traduire les deux sens, négatif et positif, du mot « protestation ». Ou encore, l'absence de Dieu peut être source de clarté.

C'est ce qu'exprime à sa manière ce poème d'Henri Capieu¹¹ :

*Et c'est la plus terrible absence
tous ces siècles sanglants sans leur consolateur
ces siècles de nos cris, de son silence
ce trou fermé au ciel mais ouvert dans nos cœurs.*

*Non, plus de compagnon sur le chemin,
ni la parole en flammes du prophète.
Il nous reste l'humble table et le pain
et la coupe de douleur et de fête.*

10. Dietrich BONHOEFFER, *op.cit.*, p. 367.

11. Henri CAPIEU, « Ascension », *Vers la plus haute ville*, Paris, Buchet-Chastel, 1993, p. 111.

*Il nous reste les mots de l'Évangile
par toi, Esprit, toujours ressuscités,
il nous reste aux vases d'argile
le parfum et l'eau pure à ce livre puisés
et cette source en nous, ce vent, cette clarté.*

Table des matières

Avant-propos	7
1 La bonne nouvelle de l'absence de Dieu	
<i>Soli Deo gloria</i>	11
1. A quoi sert le protestantisme ?	13
2. Partout, l'absence de Dieu	17
3. Des réactions religieuses confirment cette évacuation	20
4. L'absence de Dieu : une bonne nouvelle	23
5. Devenir des croyants-athées	26
2 La grâce seule	
<i>Sola gratia</i>	35
Relectures	36
1. Les affirmations centrales de la Réforme	36
2. Jalons dans l'évolution de la question au sein du protestantisme	44
3. Repères bibliques	48
Conjectures	50
4. Le <i>Sola gratia</i> , pierre angulaire du protestantisme ..	50
5. La grâce et la maîtrise de l'origine	53
6. La grâce, la dette et l'acte marchand	55
3 La foi seule	
<i>Sola fide</i>	59
Relectures	60
1. Les affirmations centrales de la Réforme	60
2. Jalons dans l'évolution de la question au sein du protestantisme	68
3. Repères bibliques	72
Conjectures	76
4. L'existence paradoxale	76
5. Voir une absence	81

4 L'Écriture seule

<i>Sola scriptura</i>	87
Relectures	88
1. Les affirmations centrales de la Réforme	88
2. Jalons dans l'évolution de la question au sein du protestantisme	103
3. Repères bibliques	110
Conjectures	115
4. Les Écritures livrées à leur support	115
5. Puissance de l'image et autorité de l'écriture	120

5 Le sacerdoce universel

<i>Solus Christus</i>	127
Relectures	128
1. Les affirmations centrales de la Réforme	128
2. Jalons dans l'évolution de la question au sein du protestantisme	138
3. Repères bibliques	145
Conjectures	152
4. Le sacerdoce universel retourné, ou le moyen d'éviter l'autre	152
5. Le sacerdoce universel et la vie communautaire, ou le jeu de l'autorité et de l'obéissance	156

6 Se réformer sans cesse

<i>Ecclesia reformata semper reformanda</i>	159
Relectures	160
1. Les affirmations centrales de la Réforme	160
2. Jalons dans l'évolution de la question au sein du protestantisme	163
3. Repères bibliques	164
Conjectures	165

Conclusion	169
------------------	-----